

الإسلام والدولة الوطنية

د. علي أومليل

عنوان هذا البحث يوحى بمقابلة بين طرفين قد تؤدي المقارنة بينهما الى توفيق وقد لا تؤدي :

أ - فمن جهة هناك الاسلام منظوراً من زاوية نظرية السلطة، وتاريخ نظامها في المجتمع الاسلامي .

ب - وهناك من جهة ثانية الدولة الوطنية ، كـنظرية وكـجهاز .

وقد يجري البحث من خلال المقارنة بين هذين الطرفين، فنحدد أولاً الأسس النظرية للسلطة الإسلامية، وتطورها: الخلافة، السياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية، ونرى ثانياً الى نظرية وتطور الدولة الوطنية، ونخلص إلى مقارنات قد نلقي عليها الضوء من خلال تعرف المفكرين المسلمين في العصر الحديث على هذه الدولة الوطنية، وموقفهم منها كـفلسفة سياسية، وكـجهاز، وما انتهى إليه اقتباس أو إقحام تنظيمات من الدولة الوطنية في بلاد المسلمين.

قد يجد البعض فائدة من هذا النوع من البحث المقارن، ولكن هناك نقداً أساسياً يمكن أن يوجه إليه، هو أن مسألة الدولة الوطنية، بالنسبة للمفكرين المسلمين، لم تكن مسألة نظرية بحتة، فهم لم يبدأوا بالتعرف على ما يتعلق بها تعريفاً فكرياً مجرداً، ومن بعيد، كما تعرف مثلاً أسلافهم الفلاسفة على « السياسة المدنية »، أو على « نضائح » أرسطو السياسية، هم لم يبدأوا بمعرفة نظرية الدولة الحديثة، بل ان هذه الأخيرة قد تجسدت في قوى ضاغطة على مجتمعاتهم، ثم مستعمرة لبلدانهم.

إذا استعرضنا موقف المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر، ووجدنا منهم دعاة متحمسين لاقتباس هذا التنظيم أو ذاك من تنظيمات الدولة الحديثة، فإن موقفهم الفكري كان تحت تأثير ظرفية معينة، وهي وجود قوى أجنبية ضاغطة لفرض هذه التنظيمات نفسها لمصلحتها.

من هنا لا بد من إبراز ظرفية تدخل تنظيمات الدولة العصرية في البلاد الإسلامية، وهو ما يشكل بعداً

أساسياً للمعنى الحقيقي للدول مفاهيم متعلقة بهذه الدولة، مثل: الدستور، « التراب الوطني »، « الأمة »، ... الخ.

★ ★ ★

هناك ملاحظة ثانية، وهي: أنه نظراً للضغط والتدخل الاستعماريين، فإن المفكرين المسلمين لم يتعرفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة. ولم يكن شأنهم هنا سوى رد فعل لما كان قد وقع فعلياً: ذلك أنه كان قد بدأ عملياً ادخال تنظيمات، وعلى فترات متباعدة (تتعلق بالجيش، أو بالتعليم أو بالعدلية أو غيرها)، مبتورة من جهاز متكامل (الدولة)؛ أضف إلى ذلك عدم إدراك لمنطقه المتكامل (نظرية الدولة) وكان لهذا البتر المزدوج نتائجه كما سنرى.

إذا كان وراء نشأة الدولة الوطنية في البلاد الأوروبية حركة اجتماعية، فإن البلاد الإسلامية تطلعت إلى إقامة هذه الدولة كرد فعل دفاعي ضد التدخل الأجنبي. وكان وراء هذا التطلع سؤال أساسي: ما مصدر قوة البلاد الأوروبية، وما السر في اغتطاط المسلمين؟ هذا السؤال الذي صار المسلمون يطرحونه منذ أواخر القرن الثامن عشر لم يطرح بمجرد أن هناك غزواً أجنبياً لبلادهم، بل لأن هذا الغزو من طينة لم يعهدها. فالمسلمون قديماً لم يطرحوا مثل هذا السؤال حين غزتهم أوروبا الصليبية، وحين أخرجهم المسيحيون من الاندلس. ولذا نجد الغزالي مثلاً وهو يرد الفعل على الغزو الصليبي يرجع إلى البضاعة المأثورة: يقيم مشروعاً لإصلاح إسلامي مكتفٍ بذاته دون حاجة إلى الالتفات إلى ما عسى أن يكون عند الغير. أما في عصر الإسلام الحديث، وإذا استثنينا هذه الحركات الإصلاحية الدينية التي ترعرعت خارج المناطق الحضرية، كالحوهابية والمهدوية والسوسية، فإن اقتباس تنظيمات الغرب - أو على الأقل ما عسى أن يكون مصدر قوته المادية - صار دعوة مألوقة عند دعاة الإصلاح سواء أقرؤا بالاقتباس أو برروه بتريرات مختلفة.

وراء قوة الغرب تنظيم معين للدولة: أصبحت هذه حقيقة عند مفكري الإصلاح المسلمين. إن سر تفوق الغرب يرجع في نظرهم أساساً إلى نظام الدولة فيه. وبالمقابل، فإن تخلف بلدانهم، والشرق عموماً، يعود إلى تخلف نظامه السياسي.

إذن، هم أصبحوا يفكرون حسب ثنائية التقدم والتأخر، أو حسب اصطلاح مفكري القرن الماضي وأوائل هذا القرن: « التمدن » و « الانحطاط »، مع ربطها بشكل تنظيم السلطة.

ومن خلال تفكير المسلمين في أسباب تأخرهم وتقدم أوروبا، طرحت مسألة تجديد الدولة. هكذا إذن، شرع المصلحون المسلمون المحدثون في طرح مشكلة السلطة العمومية، واعتبروا أن الإصلاح السياسي في جوهره. واعتقادهم أن تفوق الغرب يكمن في تقدم مؤسساته، وخاصة المؤسسة المنوط بها تدبير المجتمع، أي الدولة، إنما يعني أن تصورهم قد انحصر في المستوى السياسي الشكلي. وهذه نقطة أساسية تجعلنا ندرك مدى فهمهم الحقيقي لما هو الغرب، وبالتالي مدى إدراكهم لحقيقة تأخر بلدانهم. يظل التاريخ الاجتماعي

والاقتصادي للغرب الحديث غائباً عن هؤلاء ، وهم لم يعيروه اهتماماً على كل حال . ما تفسير ذلك ؟
قد يرجع ذلك إلى كون ادراك السلطة - أو ظاهرة السلطة - أيسر من إدراك مرتكزاتها . وقد يرجع أيضاً
إلى كون هؤلاء ربما ردّدوا صدى حكم مفكري الغرب خاصة في القرن الثامن عشر ، على الشرق وسبب تأخره ،
حين أرجعوه أساساً إلى طبيعة نظامه السياسي : « الاستبداد » . وهذا ما ردّده مونتسكيو في ردّه على مفكري
الأنوار الذين « وجدوا » في الشرق البرهان لتثبيت دعواهم في مجال تصفية حسابهم مع النظام السياسي التقليدي
في بلادهم^(١) .

إرجاع مسألة التأخر إلى مستوى النظام السياسي ، ومركزته على مفهوم الانحطاط ، ذلك هو مدار الفكر
السياسي الاسلامي الحديث ، منذ طرح أصحابه قضية الإصلاح . سيتفق الجميع على هذا التفسير رغم اختلاف
اتجاهاتهم .

ورغم اختلافهم أيضاً سيتفقون على اطار عام للحل : تقييد السلطة : سيقول الأكثر تأثراً منهم بالليبرالية ، أن
التقييد يكون بالقانون ، وسيقول السلفي ان التقييد يكون بالشرعية وأصولها في الحكم . ولو أن الاتجاه الغالب -
وهو شيء منتظر - كان هو اقتباس بتأويل ، أي اقتباس أفكار في تنظيم المجتمع والدولة مع البحث عن ترجتها
الاسلامية .

بما أن شكل نظام السلطة طرح في بلاد مهددة ، فلا بدّ وأن يحمل الحلّ المقترح عناصر دفاعية ، فإذا كان
نظام الحكم في بلاد الاسلام قد انتهى إلى « الاستبداد » فإن نظرية الاسلام في الحكم لا تقره : هذا ما أكد عليه
المصلحون المحدثون ، مكررين بذلك موقفاً مبدئياً للمصلحين من قديم من أن الاسلام لا يمكن أن يحكم عليه
بجال المسلمين ، وأن الحل ، كان ويظل ، هو رفع حال هؤلاء إلى مستوى الاسلام .

كيف كان رجوع هؤلاء المصلحين السلفيين إلى نظرية الاسلام في الحكم ؟
رجع هؤلاء على الخصوص إلى مبحث يتعلق بفلسفة التشريع الاسلامي ، وهو علم « مقاصد الشريعة » وإلى ما
كتبه على الاخص واضع هذا العلم : الشاطبي (533 - 1144/590 - 1194) الذي لقي من لدنهم اهتماماً واسعاً^(٢) .

لماذا « مقاصد الشريعة » بالذات بصدد المشكلات التي طرحها العصر الحديث على المسلمين ؟
أولاً : لأنها عودة إلى القصد من التشريع ، والانطلاق منه لتأويل النص الشرعي - الديني بناء على مقتضيات
ظروف تغيرت . معنى ذلك ، عدم الوقوف عند حرفية النص ، واستمرار تقييده بممارسة ماضية .

ثانياً : أن « مقاصد الشريعة » تعطي اهتماماً أوسع لمجال « المعاملات » وتربطها بـ « المصلحة » .
إذن ، فمعاملات الناس الاقتصادية ، وعلاقاتهم المجتمعية الدنيوية ، وشكل نظامهم السياسي ، بكل هذه مسائل
« مصلحة » . من هنا نفهم كيف أفاد هؤلاء من المبدأ المحوري لـ « المقاصد » أي : « المصلحة » ، لافساح مجال
أكبر لتعديل التشريع وقبول تنظيمات حديثة .

لكن ما هي « المصلحة » ؟

يورد السلفيون المحدثون تعريفات الفقهاء القدماء ، خاصة أصحاب المقاصد لـ « المصلحة » من انها « اللذة ووسيلتها » (الابيجي) ، أو أنها « جلب المنفعة ودفع المضرة ، أو ما يؤثر صلاحاً ومنفعة للناس ، عمومية أو خصوصية » (الشاطبي) ⁽³⁾ ... الخ .

قد تعطي هذه التعريفات انطباعاً بأن « المصلحة » عند أصحاب « المقاصد » هي عين « المنفعة » عند أصحاب المذهب النفعي من الفلاسفة الغربيين . وما دام هؤلاء قد أقاموا ليبراليتهم الاقتصادية والسياسية ومذهبهم في التنظيم الاجتماعي على مبدأ المنفعة : ألا يؤدي مبدأ « المصلحة » المقاصدي الى نفس النتيجة ؟ كلاً لأن « مصلحة » أصحاب المقاصد ليست « منفعة » النفعيين . وعلال الفاسي بالخصوص يبرز هذا الفرق الجوهرى بينهما ليظل الاسلام اسلاماً لا يختلط بغيره . فبعد ان يؤكد أن « استنباط القواعد الاسلامية يستند الى الحكمة المقصودة من الحكم ، وهو ما يعبر عنه بالمصلحة » يحدد أن « مفهوم المصلحة في الاسلام لا يعني مجرد النفع الذي يناله الفرد او الجماعة من عمل ما (...) ولا شك أن وضع الاسلام لمقياس قاس به المصالح ضروري لعدم الوقوع في فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة المصلحة والتي يفهمها كل واحد بحسب ما يشتمله من أفكار أو مذاهب اجتماعية واقتصادية » ⁽⁴⁾ ويعقب على تعريف الغزالي المذكور قائلاً : « ومقصود الغزالي أن المصلحة المعتبرة هي ما قام الدليل الشرعي على اعتبارها ، وليس كل ما اعتبره الانسان أن فيه جلب منفعة أو دفع مضرة » ⁽⁵⁾ . وقد أكد هذه التفرقة الطاهر بن عاشور .

ثالثاً : فيما يتعلق بمسألة نظام السلطة ، اعتمد السلفيون المحدثون بوجه خاص على مذهب « المقاصد » في الموضوع ، يحيون بذلك مفهوم « السياسة الشرعية » لكن مع توسيع مدلولها .

اعتاد السلفيون المحدثون كلما بحثوا في مسألة السلطة أن يذكروا - مقتدين في هذا بأصحاب « المقاصد » - بالمبدأ العام للسلطة : وهي أنها تدبير تعمير الانسان للارض ، وهو ما يدخل تحت مفهوم اسلامي أساسي : « الاستخلاف » ⁽⁶⁾ . السلطة العمومية إذن ضرورية لكي تكون حياة الناس الاجتماعي ممكنة ، أي لتم عمارتهم للارض وفق التفويض الإلهي للانسان . ذلك أن لوجود هذا الاخير غاية هي التي تبرر وجود « الشريعة » أي كون هذه لها « مقصداً » ، والمقصود العام للشريعة الاسلامية هو عمارة الارض « وأن » كل شريعة شرعت للناس أحكامها ترمي الى مقاصد مرادة لشرعها الحكم تعالى (الذي) لا يفعل شيئاً عبثاً ⁽⁷⁾ . والعبث ليس مجرد فقدان

المعنى للوجود ، بل احتلال « الفساد » ، في الارض . لذا كان لا بد من سلطة تدبّر عمارة الناس للارض ، وتمنع « الفساد » ، وهذا يأتي إما من غياب السلطة تماماً ، فهي الفوضى ، (وترجتها الاسلامية « الفتنة ») وأما وجود سلطة فاسدة ، أي خاضعة للهوى ، أي ظالمة ، والظلم خراب لل عمران حسب القول الخلدوني الذي استعمله كثيراً دعاة الاصلاح في تقديمهم للاستبداد .

يبقى أن كل سلطة تساعد الناس على « عمارة » الارض فهي صالحة . وليس بالضرورة أن تتبع شريعة من

الشرائع الدينية المعترف بها. سلم مفكرو المسلمين، قداماؤهم ومحدثوهم، بهذه المسألة، وضربوا أمثلة لذلك. هذه الأمثلة هي عند الاقدمين ما اعتقدوا أنه كان نظام الفرس واليونان، وسموه «سياسة عقلية» أو «سياسة مدنية»، أما المحدثون فقد كان أمامهم النظم الأوروبية التي اعتبروها محققة لنفس ما تهدف اليه الشريعة: أي تحقيق «العدل» الذي هو الشرط الأساس لازدهار العمران. فالطهطاوي الذي لخص لقرائه دستور 1818 الفرنسي، عرّفهم به قائلاً: «وان كان أغلب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله (ص)، لتعلم ان العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»⁽⁸⁾. وابن أبي الضياف يعرف «السياسة الشرعية» (بأنها) الفعل الذي يكون معه الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد، وان لم يضعه شرع ولا نزل به وحي»⁽⁹⁾.

هنا توسع لمفهوم «السياسة الشرعية». فبعد أن كانت هذه عند الفقهاء ما يجتهد فيه امام المسلمين، ويسنه من «أحكام سلطانية» على شرط إن لا تخرج على «المقاصد» العامة للشريعة، نراها الآن تشلّ تماماً، وتكاد تكفيء والقانون الوضعي: «الشريعة الإسلامية إلهية الأساس، ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة أو المعاصرة»⁽¹⁰⁾.

يتميز هؤلاء السلفيون المحدثون عن غيرهم من مفكري الإصلاح الاسلامي بأنهم حاولوا الرجوع الى جهاز نظري أصلي، وهو ما لانجده عند غيرهم، خاصة أولئك الذين هم أكثر تعلقاً بالأفكار والتنظيمات الليبرالية. فهؤلاء أيضاً يستعملون الاسلام، بيد أنهم لا يبحثون فيه عن نظرية متكاملة في السلطة والمجتمع، ربما لأنهم لا يعتقدون في وجودها، أو على الأقل في استمرار صلاحيتها. المعتاد عند هؤلاء «الليبراليين» أن يبحثوا في الاسلام عن «مرادفات» تترجم ما يدعون اليه: «الديمقراطية» تترجم بـ «الشورى»، و «نواب الامة» هم أهل «الحل والعقد» ومراقبة هؤلاء للسلطة التنفيذية هي «الاحتساب»⁽¹¹⁾... الخ. ولكن السلفيين المحدثين «والليبراليين» يشتركون جميعاً في هذه المسألة، وهي أنهم لم ينظروا الى الدولة الحديثة كنظرية، وكجهاز متكاملين.

نجد اذن أنفسنا أمام هذه المفارقة: فهناك من جهة اقتطاع لأفكار من بنية نظرية في الدولة، ولعناصر من جهاز تختص به، وهناك من جهة ثانية استحضر «مجرد» لما ينبغي أن تكون عليه السلطة العمومية اسلامياً. وسنعود الى ما يترتب على ذلك من نتائج.

كيف طرحت مسألة الدولة القومية في البلاد الإسلامية؟ إننا كثيراً ما ننسى البداية الحقيقية لطرحتها: فقبل أن تطرح كقضية فكرية، طُرحت من خلال ضرورات عملية تتعلق باصلاح جهاز الدولة التقليدي، وكان ذلك نتيجة للضغط ثم التغلغل الاوربيين في البلاد الإسلامية.

بل أكثر من هذا: إن الدولة القومية التي تعرّف عليها المسلمون، كانت ممثلة في «دول» مهددة لهم منذ بدايات التدخل الاوروبي الحديث في البلاد الإسلامية.

من هنا ، فإن ادخال مجموعة من الاصلاحات لم يكن في الواقع اقتطاعاً لعناصر مبتورة من جهاز لا يستند على قاعدة اجتماعية فحسب ، بل أدخلت إما تحت ضغط قوة اجنبية أو فرضتها هذه فرضاً .

لذا ، فإن تطبيق هذه « التنظيمات » في البلدان المغلوبة سوف يؤدي إلى نتائج سلبية في كثير من الأحيان ، وسينشأ عن ذلك أن المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية ستكتسب مدلولاً مختلفاً عما كانت عليه في مجالها الاصيل . وربما كان عدم ادراك حقيقي لما وراء نشأة وتطور الدولة الوطنية في أوروبا من تاريخ اجتماعي ، وكذا عدم استيعاب لنظريتها ، لا الوقوف كما فعل دعاة الاصلاح السياسي في البلاد الاسلامية عند أفكار مبتورة مثل : « الحرية » ، « العدل » ، « القانون » ، « الدستور » ، سبباً من الاسباب الاساسية لضعف فكرهم السياسي ضعفاً تتجلى بعض نتائجه في كون هذا الفكر ظل في وادٍ ، والحركة الاجتماعية في وادٍ آخر .

فرغم أن هذا الفكر حصر المشكل في المنظور السياسي ، واعتبر أن تفوق الغرب - قبل أن يكون سلاحاً أو ازدهاراً اقتصادياً - فهو نظام سياسي محدد . فكانت صورة هذا النظام عندهم « حرية » « عدل » « قانون » « مجلس نواب » أفاضوا كثيراً في الحديث عن هذه الامور ، ولكن الحديث ظل تجزئياً يحذوه حافز الدعوة ، دون أن يصل الى تكوين صورة حقيقية متكاملة عن نظرية الدولة الحديثة في الغرب (أي الدولة الوطنية ، لأن تفكيرهم كان يتجه الى هذه بالذات) .

إن هذا التوقف عند المستوى السياسي الشكلي جعل تصورهم ينحصر في هذه الثنائية : الاستبداد/العدل ، والتي تؤول اليها في نظرهم كل أنواع السلطة قديمها وحديثها . وإلى جانب اعتمادهم في هذا التصنيف على تقسيم فكر « المقاصد » للسلطة الى « سياسة شرعية » وسياسة لا تضبطها لا شريعة ولا عقل ، رجعوا أكثر إلى التصنيف الخلدوني لأصناف « الملك » (أي الحكم) ، فهو إما « مُلك قهري » ، أو « مُلك عقلي » أو « خلافة » وهذا التصنيف الأخير عدوه ، كم عدّه ابن خلدون نفسه ، استثناء ظهر في فترة الاسلام الأولى ولن يتكرر . لذا نجد « الخلافة » تختفي من دعوهم السياسية . صحيح أن من السلفيين المحدثين من تمسك بالخلافة ، لكن كرابط يجمع العالم الاسلامي ليتمكن من مواجهة التهديد ، أكثر منها خلافة بالمعنى المثالي الذي في أذهانهم .

لذا يبقى الحكم نوعين : استبدادي ، ومقيد بقانون أو بشرعية ، وهو ما يؤول في نهاية الأمر الى التقسيم الخلدوني . ولذا أقاموا مرادفة بين « الحكم القهري » الخلدوني وبين الاستبداد ، كما أقاموها بين الحكم العقلي عنده وبين نظام معاصريهم الأوروبيين ، كما تصوروا . وهكذا تيسّر لهم مع ابن خلدون امران : نقد الاستبداد ، والدعوة إلى الاصلاح السياسي .

ستطول اللائحة إذا نحن استعرضنا كل الذين استعملوا ابن خلدون في فكرهم السياسي وفي دعوتهم للاصلاح . سنكتفي بإيراد مثال واحد ، لما له من دلالة خاصة سنبينها ، وهو ما كتبه بهذا الصدد التونسي أحمد ابن أبي الضياف (1217 - 1291) (1802 - 1874) .

نحن هنا بصدد مؤرخ كتب تاريخاً لتونس⁽¹²⁾ وقدم له بمقدمة هي التي سنورد عنها بعض الملاحظات .

لكن، وقبل ذلك، ما معنى تاريخ خاص بتونس؟
ليس الامر يتعلق بمجرد أننا أمام تاريخ يختص ببلد محدد - فهو شيء معروف في الاستوريوغرافيا الاسلامية - بل لأننا أمام مؤرخ يكتب بدافع وطني ويصرح بذلك، وهذا شيء بدأنا نتلمسه في استوريوغرافيا القرن الماضي، بحيث يمكن أن نتحدث عن بزوغ «تاريخ وطني».

لكن هناك أهمية أخرى لاستوريوغرافيا القرن الماضي الاسلامية: فهي تكشف لنا درجة فهم أصحابها لطبيعة الوقائع المستجدة التي أرّخوا لها، والتي تتعلق في الحقيقة بمشكلات مجتمعاتهم في القرن الماضي: مشكل أحداث جيش عصري، اقرار ضرائب جديدة لتغطية تكاليف «الاصلاحات» وتسديد الدين الخارجي المتفاقم، وثورات السكان ضدها، والمجلات الفقهية ازاء هذه الضرائب... الخ.

أفكار هؤلاء المؤرخين بصدد هذه المسائل وغيرها لا يكفي أن نستقيها منهم حين يوقفون مسلسل السرد، ليعبروا عن آرائهم فحسب، بل من خلال اتجاه وتنظيم السرد أيضاً.

الذي يثير انتباهنا هو هذه المقدمة التي وضعها المؤرخ التونسي في مستهل كتابه، وموضوعها «السلطة»، إذن فهذا كتاب في التاريخ «الوطني» يوضع له مدخل يدور حول موضوع السلطة، فيؤكد ذلك إلى أي حد كانت هذه القضية محورية في الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث⁽¹³⁾.

ابن أبي الضياف، كغيره من معاصريه، يربط بين «الاستبداد» و «الانحطاط» ويكون الخروج من هذا الأخير باصلاح نظام الحكم.

إن جهاز تصوره خلدونيّ سواء في تصنيفه لأنواع الحكم أو في المفاهيم المستعملة. ف «الاستبداد»، هو «الحكم القهري» الخلدوني، فستعمل حجج ابن خلدون في كون هذا النوع من الحكم، سبباً في كساد الانتاج، وفي الخلل الواقع بـ «العمران»، وترجمة ذلك كله في ذهن ابن أبي الضياف هي إرجاع «الانحطاط» إلى «الاستبداد». هذا النوع من الحكم «منكر ينبغي تغييره باللسان» كما جاء في «الحديث» وترجمته العصرية عند أبي الضياف هي «حرية الرأي»، وما دامت هذه الحرية غير مكفولة مع «ملوك الاطلاق» فلا بد من التصدي للتغيير ولو أدى ذلك الى مخاطرة: «وبهذا يظهر السر في تغيير المنكر، وشهادة المقتول بسببه»⁽¹⁴⁾.

أما اختيار ابن أبي الضياف فهو نظام الحكم «الدائر بين العقل والشرع». هنا إذن إفساح مجال للقانون الوضعي، وللتنظيمات العصرية، فيما يتعلق بالمستحدثات التي اقتضاها «حال الوقت». ويعطي أمثلة عليها: «تنظيم الضرائب» «المجالس الاستشارية»، «ادارة العدلية»، «الدّين الخارجى»... وهنا أيضاً توسع لمفهوم «السياسة الشرعية».

إنّ توسيع مفهوم «السياسة الشرعية» من طرف السلفيين المحدثين من جهة واقتباس أوسع من القانون الوضعي من طرف الحقوقيين والساساة الأكثر تعلقاً بالليبرالية مأذياً الى طرح ما سيصبح المطلب الجوهري في حركة الاصلاح السياسية في البلاد الاسلامية: الدستور.

قضية الدستور مركزية في الفكر السياسي الحديث ، فهو « مسألة المسائل »^(١٥) كما يقول لطفي السيد (1872 - 1962) هذا ما يفسر كيف أصبح « الدستور » على رأس جدول أعمال الحركات الوطنية في البلاد العربية ، وما يفسر أيضاً ارتباط مطلب الدستور بمطلب الاستقلال . ولهذا دلالة .

فالدستور كقانون أساسي للأمة يربط هذه ببلد محدد ، فترتبط الأمة بالوطن وبالقانون . ونفهم كيف كان هذا الربط موضوع تعقيد ، وجدال ، يرجعان لسببين :

أولاً : نظراً للظرفية التي نشأت فيها الحركات الوطنية في البلاد الاسلامية : فبما أنها حركات دفاعية ضد التهديد الاوروبي الذي اعتبر أنه يهدد بلاد الاسلام في مجموعها ، كان الحرص على ضمان وجود رابط جماعي اسلامي لمواجهة هذا التهديد : من هنا نفهم مثلاً كيف أن « الجمعيات العربية »^(١٦) ، التي تكونت إما داخل الولايات العثمانية ، أو في استنبول ، أو في باريس ، لتعبر عن مطالب العرب القومية ، لم تحاول الخروج عن المجموعة العثمانية ، فإلقاء نظرة على برامجها يبين أنها كانت تدور حول هذه المطالب : تحقيق اللامركزية داخل الدولة العثمانية : اعطاء استقلال اداري للولايات العثمانية ، ومنح الدور الاول للعنصر العربي في تسيير الادارة في البلاد العربية ، وجعل العربية لغة للادارة الى جانب التركية ، وتحويل الامبراطورية العثمانية الى ملكية دستورية . وقد ظلّ دعاة الاصلاح يدافعون عن ضرورة البقاء في اطار الخلافة العثمانية ، في حين أن آخرين تعلقوا بجامعة اسلامية لا تطابق ضرورة الخلافة العثمانية . ولكن ضعف الامبراطورية العثمانية من جهة ، وغو الحركات الوطنية نفسها أدباً إلى المطالبة بالاستقلال الوطني ، أي ربط الاستقلال بوطن محدد .

ثانياً : هناك إشكال نظري نتج عن محاولة ربط بين مفاهيم ثلاثة « الدستور » ، « الأمة » ، « الدولة » .

فالدستور هو قانون الأمة الأساسي ، ولكنه ارتبط بمفهوم الدولة الوطنية . من هنا جاء الاشكال : فقانون المسلمين الاساسي هو « الشريعة » وهذه أوسع من أن تتحدّ بـ « وطن » من أوطان المسلمين ، في حين أن الدستور في المصطلح السياسي الحديث مرتبط بوطن ، سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه . هذا الوطن محدد بـ « تراب وطني » تقوم « دولة وطنية » بتدبيره . فكيف اذن يستسغ مسلم هذا التحديد ، فيقوم عنده وعي واضح بالتطابق بين القانون والامة والوطن . من هنا استمر قلق هذه المفاهيم في الفكر الاصلاحى الاسلامي ، الذي دعا إلى الدستور ولكنه ظلّ يتعلق بما يتجاوزه . فاذا تطابق مفهوم « الأمة » و « الدولة » في نظرية « الدولة الوطنية » ، فهما ليسا كذلك في الفكر الاصلاحى الاسلامي ، خاصة السلفي . لنورد ما يقوله علال الفاسي بهذا الصدد : يظلّ عنده « لفظ الأمة أعمّ من الدولة » فالأمة ليست اذن هذه المجموعة من المواطنين الذين يجمعهم رابط معنوي ومصلحي داخل تراب وطني ذي حدود معروفة ، بل ان حدود الأمة اشمل من حدود الدولة : « الأمة الاسلامية أمة واحدة حدودها هي دار الاسلام (...) الامة الاسلامية (تكون) وحدة سياسية دون اعتبار للحدود الجغرافية »^(١٧) . وهو لا يرى تعارضاً بين مفهومى « الأمة » و « الدولة » في وعي المسلم المعاصر ، وبالتالي بين انتهائهما إليهما ، فعنده أن « رابطة الأمة العقائدية لا تتنافى مع رابطة الدولة القانونية » ، وهو ما يمثل في نظره

« دستور المدينة ».

طبعاً أصحاب الاتجاه الليبرالي لا يوافقون. فأحد أبرز ممثليهم، لطفي السيد يحسم بأن « السياسة تقوم على الوطنية والمنفعة » (والمنفعة هنا تحيل الى مفهوم النفعيين ولا علاقة لها بـ « مصلحة » السلفيين). وبعد يسلم بأن وحدة الاعتقاد « عنصر انسجام » بين الافراد، ونافعة في التضامن، ولكنه ينكر أشد الانكار أن « تصلح لان تكون في القرن العشرين قاعدة للأعمال السياسية التي يجب ان تبنى على المنافع، لا على المعتقدات »⁽¹⁸⁾.

طبعاً ما أبعد هذا الرأي عن موقف السلفيين، كالافغاني الذي يقطع بـ « رفض كل قانون يخالف شريعتها (الديانة الاسلامية)، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها »⁽¹⁹⁾.

ونفس الاختلاف في مفهوم « الجنسية » الذي هو انتاء الى دولة وطنية عند لطفي السيد. أما الافغاني فقد هاجم هذا المفهوم الجديد حين قرر أن « المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا في دينهم واعتقادهم »⁽²⁰⁾.

إذا استمرينا هكذا نقارن مفاهيم هؤلاء وأولئك فربما حكمنا بإيجابية عمل هؤلاء « الليبراليين » باعتبار دفاعهم عن مبادئ مدنية في السياسة والاجتماع، ولكن، ولو سلمنا بدورهم الإيجابي في تطوير الفكر التشريعي والسياسي وفي ميدان التربية، إلا أن الموقف عموماً لا يخلو من تعقيد، فلا يمكن أن نقول ببساطة ان هناك ليبراليين وقفوا الى جانب « التقدم » و « التحديث » في وجه سلفيين دعاة تقليد ومحافظه. فنظراً لوضعية التدخل الاستعماري في البلاد الاسلامية اختلفت دلالة المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية - كما أسلفنا - عما كانت عليه في مجالها الاصيل.

لنأخذ مثال « التراب الوطني » كمبدأ من مبادئ « الدولة الوطنية ». فالتراب الوطني ليس فقط أرضاً عليها سكان يخضعون لسلطة، بل انه فوق هذا وعي بانتهاء مشترك. إلى هنا والخصائص تبدو ايجابية. أي أنه بالنسبة للبلاد العربية، مثلها في ذلك مثل البلاد التي خضعت للاستعمار، فإن ما يسمى بالتراب الوطني نتج عن تقسيمات وحدود وضعها المستعمر (ونستطيع ان نتتبع نشأة مفهوم الحدود كفاصل حقيقي، في كتابات المؤرخين المغاربة والتونسيين في القرن الماضي، حين احتلت فرنسا الجزائر).

لا داعي للمزيد من الأمثلة عن المفاهيم التي يختلف مدلولها في طرفتين مختلفتين. لذ فلا يكفي ان نحكم على مواقف المفكرين المحدثين من خلال نظرننا الى هذه المفاهيم، نظراً مجرداً، ذلك ان المدلول الحقيقي لهذه المفاهيم يأتي من الظرفية الخاصة التي وجدت عليها البلدان الاسلامية منذ ان اخضعت للضغط والتدخل الاوروبيين.

فما يمكن ان يسمى حالياً بالدولة في هذه البلدان لم يأت نتيجة تطور اجتماعي داخلي بمقدار ما فرضت إما لمواجهة ضغط أجنبي أو من قبل قوى أجنبية متدخلة.

ثم ان تنظيمات هذه الدولة اقحمت على نحو تجزيئي مما كان سبباً في النتائج السلبية لهذا الاقحام.

إذا كان « الإصلاح » في مفهوم المفكرين والساسة في البلاد الاسلامية يعني اصلاح جهاز الدولة التقليدي، فأول ما طرح هذا الإصلاح عنى أولاً اصلاح الجيش. هذه كانت البداية في الوعي بالحاجة الى ضرورة

الاصلاح، طرحت في تركيا ثم مصر، ثم تونس وغيرها من البلدان الاسلامية. هل كان من الممكن اصلاح الجيش دون اصلاح نظام الدولة ككل، لا سيما وان الجيش في معناه الحديث - وهذا ما يختلف عن الجيش التقليدي - هو جزء من جهاز متكامل هو جهاز الدولة العصرية.

فلتحديث الجيش لا بد من اصلاح نظام التعليم، معنى ذلك، تهديد التعليم التقليدي بمؤسساته ونخبته ذات النفوذ الاجتماعي والمكونة للبيروقراطية التقليدية. وتكوين جيش نظامي، وتجهيز يقتضي ميزانية، معنى ذلك، ان تكون للدولة ميزانية مضبوطة، وهذا لا يتأتى الا بـ «اصلاح» نظام الضرائب. وفي ظروف انعدام تنمية اقتصادية واستنزاف البلاد من طرف الأجنبي يبقى الالتجاء الى مزيد من الضرائب، فكانت النتيجة ثورات السكان في البوادي والمدن (ثورة علي بن غدام بيوادي تونس، والحرفيين بفاس)، ويكون مطلب السكان وفقهائهم هو العودة إلى «الضريبة» الشرعية.

وتكوين جيش بالمعنى الحديث يقتضي مفهوماً جديداً للمواطنة، سواء كحافز للدفاع، أو كوازع لقبول اجبارية الخدمة العسكرية، وقبل هذا وذاك وجود مفهوم للتراب الوطني يشعر المواطنون بالانتماء له ويهتفون للدفاع عن حدوده.

ها نحن نرى اذن ان اصلاح الجيش، وهو ما اضطرت اليه البلاد الاسلامية مع بداية التدخل الاوروي، طرح مباشرة ضرورة وجود دولة بمعناها الحديث.

ان اقحام تنظيمات من التنظيم الحديث للدولة على نحو تجزيي، تحت الضغط الاستعماري، وتحويلها كأداة لمراقبة وتسخير البلاد المغلوبة، قوبل من طرف المفكرين المسلمين بموقفين: الاول، اقتطاع انتقالي لمفاهيم منتزعة من أصولها. وهو موقف المفكرين المشبهين بالليبرالية، وموقف سلفي يتمثل في العودة إلى جهاز نظري تقليدي في تنظيم المجتمع والسلطة، مع اعادة نظر فيه بحسب مقتضيات التأويل.

وتكون النتيجة في كلا الموقفين هي عدم ادراك صحيح متكامل لنظرية الدولة الحديثة. ولكن عدم ادراك حقيقي لنظرية الدولة الحديثة - رغم أهميته - لا يمثل النقد الوحيد الذي يمكن ان يوجه إلى موقف هؤلاء المفكرين، رغم اختلاف اتجاهاتهم.

ذلك ان لهذه الدولة تاريخ. ومن المتفق عليه ان الدولة الوطنية بدأت تتبلور في بعض بلاد أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، ويمكن ربط نشأتها وتطورها بتغيرات اجتماعية واقتصادية محددة. هذا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتطور الدولة الحديثة (او الوطنية) غائب لدى مفكري الإصلاح المحدثين، ليبراليين كانوا أو سلفيين.

وهذه الدولة قد ارتبطت بـ «الأمة» في حين أننا في ظرفية الضغط ثم الاستعمار ثم التبعية، نجد أنفسنا أمام علاقة تناقض بين «الدولة» و «الأمة».

ان الدعوة الى تركيز جهاز الدولة الحديثة، والتي بدأت تتردد لدى بعض المفكرين العرب، بدعوى أنها

ستكون العامل الحاسم في تعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يؤدي الى أي شيء بما في ذلك اقرار نظام فاشستي، (أولست الفاشستية قمة عقلانية نظام الدولة؟). ان تحديث نظام الدولة مطلب ضروري، ولكنه ليس غاية في ذاته، اذ لا بد وان ترتبط ارتباطاً حقيقياً بمجتمعها المدني، وأن تكون أداة لتحريره من التبعية.

الحواشي

- (1) Montesquieu: *L'Esprit des Lois*, éd. la pléade, F. Weil: Montesquieu et le despotisme.
- (2) خاصة كتاب الموافقات للشاطبي الذي كان محمد عبده ينصح تلاميذه بدرسه: انظر مقدمة عبدالله دراز لكتاب الموافقات، المكتبة التجارية، القاهرة، ط 1975، ص 2.
- (3) انظر مثلاً: الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الاسلامية، الشركة التونسية للنزيع، 1978، ص 79، علل الفاسي: مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ط 2، ص 39.
- (4) المرجع السابق، ص 189.
- (5) م. س. ص 138.
- (6) A. Oumlil: *L'Histoire et son discours*, éd. S.M.E.R., Rabat, 2ème éd., 1982, pp. 198 - 200.
- (7) الطاهر بن عاشور، م. س، ص 13، علل الفاسي م. س. ص 41.
- (8) رفاعة الطهطاوي: تخلص الابريز، طبعة بولاق، 1349 ص 73.
- (9) اتحاف اهل الزمان، ط. تونس، 1963، ج 1، ص 45.
- (10) علل الفاسي: م. س. ص 54.
- (11) انظر مثلاً مقدمة أقوم المسالك لخير الدين، الدار التونسية للنشر، 1976.
- (12) احمد بن أبي الضياف: اتحاف الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان.
- (13) م. س. «العقد الاول».
- (14) م. س. ص 23.
- (15) لطفي السيد: مقالات كتبها ما بين 1907 - 1909 ونشرها اسماعيل مظهر بعنوان: صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر، مكتبة النهضة، القاهرة 1947، ص 33.
- (16) انظر برامج جمعيات: «العربية الفتاة» تأسست باستنبول، سنة 1911، «جمعية العهد»، باستنبول كذلك، سنة 1913، «حزب اللامركزية الاداري العشائي»، تأسس بالقاهرة سنة 1912، وكذلك برنامج «المؤتمر العربي» الذي انعقد ببافيس سنة 1913.
- (17) م. س. ص 217.
- (18) لطفي السيد، م. س، ص 34.
- (19) الافغاني، «الاعمال الكاملة»، دار الكتاب اللبناني (ب. ت) ص 285.
- (20) م. س. ص 307.